UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

JÉSUS-CHRIST.

ÉTUDE EXÉGÉTIQUE

SUR SA PERSONNE ET SON ŒUVRE

D'APRÈS

L'AUTEUR DE L'ÉPITRE AUX HEBREUX.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le 26 novembre 1861, à 4 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

ALFRED SARRUS,

DE NIMES (GARD).

BACHELIER ÈS-LETTRES.

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1861.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547023_0076

A MON PÈRE.

Amour.

A LA MÉMOIRE DE MA MÈRE.

Regrets !

A CELLE QUI L'A DIGNEMENT REMPLACÉE.

Affection et Reconnaissance.

A. SARRUS.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
FRITZ,
JUNG ✻,
REUSS,
SCHMIDT,
} Professeurs de la Faculté.

M. REUSS, Président de la soutenance.

MM. REUSS,
BRUCH,
RICHARD,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

JÉSUS-CHRIST.

ÉTUDE EXÉGÉTIQUE

SUR SA PERSONNE ET SON ŒUVRE

D'APRÈS

L'AUTEUR DE L'ÉPITRE AUX HÉBREUX.

Introduction.

Le Nouveau Testament est plein de Jésus-Christ: que l'on prenne les évangiles ou les épîtres, toujours Jésus est le centre vers lequel toutes les réflexions convergent, il est la base commune sur laquelle chaque auteur édifie. Il serait superflu de donner ici tout au long les preuves de cette assertion. Ce qui aurait besoin d'être étudié plus à fond, c'est la manière dont chacun en particulier envisage la personne et l'œuvre du Sauveur, car, pour être d'accord sur l'ensemble, pour être d'une voix unanime sur la vocation divine, sur le cacactère surnaturel de la personne de Jésus, les écrivains sacrés n'en conservent pas moins leur individualité propre et n'en diffèrent pas moins entre eux sur la manière de formuler leurs croyances. Si les synoptiques nous montrent Jésus dans les moindres détails de sa vie journalière, s'ils nous le représentent guérissant les malades, haranguant le peuple et ressuscitant les morts, si l'apôtre Paul s'attache à montrer

de préférence l'œuvre du Sauveur et ses résultats pour la régénération de l'humanité, si le mystique saint Jean « avec la simplicité d'une métaphysique chrétienne » aime à présenter le Messie comme le Verbe émané du sein du Père, si en un mot pour Paul, Jésus est le nouvel Adam, et pour Jean la parole de vie qui était au commencement, ce n'est pas qu'ils se contredisent, c'est plutôt que chacun développe en Jésus-Christ le côté qui lui est le plus sympathique et lui paraît le plus propre à toucher les hommes. Tous peuvent ne pas s'accorder sur les expressions, sur la formule, mais il est un point sur lequel ils ne diffèrent pas: Jésus-Christ, Fils de Dieu et Sauveur; ils pourront avoir des points de vue divers, mais jamais on ne prouvera que le système de l'un va à l'encontre du système de l'autre.

Ce que nous disons des écrivains sacrés en général, s'applique particulièrement à l'auteur de l'épître aux Hébreux. Lui aussi, et peut-être plus que les autres, il met Jésus à la base de tout, mais il a lui aussi sa propre individualité; pour lui rien n'a de valeur en religion si Jésus n'est au centre; mais qu'il envisage sa nature, son essence, ou qu'il décrive son œuvre de salut, il a sur chacun de ces points une manière de voir personnelle qui, sans différer pour le fond de celle des autres écrivains, ne s'en distingue pas moins pour la forme et la méthode.

L'examen du but de notre auteur, d'abord, établit avec évidence cette assertion. Les judéo-chrétiens persécutés se relâchent peu à peu de leur zèle pour les nouvelles doctrines, et Jésus commence à ne plus être pour eux le Messie promis. Les exhorter à supporter

courageusement leurs épreuves (X, 32, 36), les fortifier contre les persécutions, et les engager à ne pas déserter les assemblées chrétiennes, comme le font quelques-uns (X, 25), cela pouvait tout au plus les soutenir un moment; or il faut une base à ces consolations, et c'est dans le chef et le consommateur de la foi qu'ils peuvent seulement puiser la force et la persévérance. C'est ce qui leur manque, puisque Jésus personnellement absent du milieu d'eux a peu à peu perdu de son prestige et que par conséquent ils sont tentés de revenir à leurs anciennes institutions. Il est à craindre alors que le judaïsme et la loi ne reprennent le dessus, et notre auteur, s'appuyant sur les caractères de divinité de Jésus-Christ, leur montre dans son écrit l'excellence du nouveau régime. Puisque la loi a pour ses lecteurs tant d'attraits, il leur en montrera en Jésus la suite et le développement; ce sera le suprême et dernier révélateur de Dieu supérieur dans sa personne aux anciens prophètes, aux anges eux-mêmes (I, 1 et suiv.), à tout ce qu'avait pu faire pour le salut des hommes le mosaïsme institué avant lui.

C'est là son but[1]. La méthode suivie pour l'atteindre révèle chez l'auteur une grande originalité d'esprit. Il fait un long parallèle entre Jésus d'un côté et de l'autre les prophètes, les anges, Moïse, Aaron, les sacrificateurs, en un mot, tout ce qui dans l'ancienne Alliance servait d'intermédiaire entre Dieu et le peuple. Saint

[1] On a cru aussi qu'il s'adressait surtout à une secte particulière, les Ebionites, qui ne voyaient en Jésus que le côté humain, et l'on a appuyé cette hypothèse sur ce que l'auteur passe comme en courant sur l'humanité du Sauveur pour insister avant tout sur son essence divine.

Paul a bien quelquefois de ces comparaisons, mais elles sont trop rapidement tracées pour qu'on y voie autre chose qu'une ressource oratoire; ce n'est pas comme ici une méthode suivie et un plan adopté après mûre réflexion. Avec tout cela l'ouvrage est essentiellement métaphysique. Ce n'est plus une biographie de Jésus ou une épître uniquement exhortatoire, c'est une étude spéculative, un véritable traité de théologie sur la nature divine et l'œuvre du Sauveur. C'est qu'à l'époque où écrit notre auteur, la doctrine chrétienne a fait des progrès; on ne se contente plus de montrer dans le christianisme le côté pratique, on veut se rendre compte des vérités qu'il proclame. L'intelligence de plus en plus cultivée demande à creuser les questions; il faut faire plus que de montrer Jésus-Christ, il faut le démontrer. On déduira sans doute de tous ces raisonnements quelques leçons pratiques, mais la culture des esprits porte peu à peu à envisager métaphysiquement les questions et à convaincre l'intelligence par des preuves scientifiques. Notre auteur n'est pas resté étranger à ce progrès; outre les besoins du cœur qu'il satisfera toujours, il tend aussi à donner aux intelligences la nourriture qu'elles exigent; à la simplicité populaire du christianisme, il ajoute un élément nouveau: la science. L'auteur nous dit lui-même qu'il ne faut pas toujours en rester aux rudiments et aux principes élémentaires. Comme il a des choses difficiles à expliquer (*δυσερμένευτος λέγειν*, V, 11) à ses lecteurs, il les prévient qu'il ne perdra pas son temps à développer l'enseignement élémentaire; il ne passera pas en revue tous les principes fondamentaux sur lesquels ils doivent être au clair (VI, 1, 2); il les initiera d'emblée à l'ensei-

gnement complet (*λόγος δικαιόσυνης*, V, 13), à la science théologique, et les élèvera jusqu'aux vérités transcendantes. C'est une nourriture solide (*στερεὰ τροφὴ*, V, 14), de la viande et non plus du lait qu'il va leur donner, afin qu'ils puissent discerner le vrai du faux (*πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ*, V, 14), et être en définitive des chrétiens accomplis (*τελείων*, V, 11, 14).

Ce progrès était sans doute dans la nature des choses, mais il faut dire aussi que le contact du christianisme avec les systèmes régnants et les philosophies d'alors y contribua pour beaucoup. Et pour ce qui regarde notre seul auteur, il est certain qu'il a non-seulement étudié à fond le mosaïsme et fréquenté l'école des rabbins, mais qu'il a encore connu la philosophie en vogue à cette époque, nous voulons dire le philonisme. S'il est vrai, comme on le suppose, que notre auteur est un juif d'Alexandrie, converti au christianisme, n'est-il pas probable qu'il a connu le système de Philon, dont cette ville était le principal foyer, et qu'il a subi l'influence de l'école pour expliquer avec ses formules chaque point du christianisme qui lui paraissait susceptible d'être ainsi développé. Nous allons en voir plus d'un exemple, et nous trouverons telle ou telle idée, telle ou telle formule, je dis plus, tel ou tel mot (V, 13, 14), que la philosophie de Philon a directement inspiré [1].

[1] Ouvrages consultés : Ed. Reuss, *Hist. de la théologie chrét. au siècle apost.*, 1851. — Ed. Reuss, *Comment. sur l'ép. aux Hébr.*, *Revue de théol.* (avril-juin), 1860. — Jean Calvin, *Comment. sur le Nouveau Testament*, t. IV. — Bleck, *Der Brief an die Hebræer.* Berlin 1836. — De Wette, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch*

Pour se faire une idée bien complète de ce qu'est et de ce qu'a fait Jésus-Christ, il faut le prendre à son point de départ et le suivre jusqu'à la fin de son œuvre, se continuât-elle au delà de ce monde. Sous ce rapport l'épître aux Hébreux nous satisfait pleinement et peut répondre à toutes nos questions.

Et d'abord il n'en est pas de Jésus-Christ comme d'un homme ordinaire dont l'histoire, tout ce que nous pouvons connaître de lui, commence au berceau et finit à la tombe. Pour le Fils de Dieu, dont l'existence ici-bas n'a été que passagère et accidentelle, il nous faut savoir ce qu'il était auparavant, quel mode d'existence a été son partage, quelle fut sa nature avant son entrée dans le monde. C'est le *Christ préexistant.* — Puis envisageant son apparition terrestre, son séjour au milieu des hommes, nous aurons à constater le fait, à nous demander s'il a été réellement homme. C'est le *Christ historique.* Et comme, suivant M. Coquerel dans sa *Christologie* (p. 1 du t. I[er]), l'étude qui porte ce nom, « après s'être occupée de la personne ou de la nature de Jésus-Christ, de ses rapports avec Dieu et avec l'humanité, » recherche encore la vraie nature de son œuvre dans le monde, nous considérerons aussi Jésus-Christ dans les deux phases que nous assignerons à son œuvre terrestre : son *apostolat* et sa *sacrificature.* — Enfin Jésus-Christ ne peut rester éternellement abaissé ; son œuvre accomplie sur la terre, il remonte dans le ciel pour s'asseoir à la droite de Dieu, et comme dans l'épître cette exaltation est le couron-

zum Neuen Testament, t. II, 5e partie. Leipzig 1847. — Tholuck, *Traité sur le sacrifice de Jésus-Christ*, à la suite du *Comment. sur l'ép. aux Hébreux.*

nement de la nature et de l'œuvre du Sauveur, nous aurons à envisager aussi *Christ glorifié*. Nous aurons ainsi parcouru les différents stades que présente nécessairement toute étude sur le Fils de Dieu.

Cette division n'est pas arbitraire; outre qu'elle dérive de la nature même des choses, elle nous est encore dictée par l'auteur lui-même, qui l'a prise pour plan de sa propre étude. On lit au chap. Ier, v. 3 : *ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.* — C'est la nature de Jésus-Christ, son essence divine, et la suite, *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, indique l'action du Fils comme Verbe. Tout cela c'est la *Préexistence.* — *Le Christ historique* et la nature de son œuvre sont résumés dans ces mots : *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος.* — Et la *Glorification* ressort de la dernière partie du verset *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς.*

CHAPITRE PREMIER.

CHRIST PRÉEXISTANT.

Si nous nous demandons d'abord quelle idée se fait notre auteur de l'essence même de Jésus-Christ, nous le verrons affirmer expressément la nature divine. Jésus est à différentes reprises appelé Dieu (*Θεος*, I, 8, 9) dans une citation qu'il faut bien se garder d'interpréter avec de Wette, dans le sens de *ὁ θρονος σου Θεου*, ton trône divin, mais où le mot *Dieu* est réellement un substantif destiné à désigner Jésus. Encore si ce nom lui était donné par les hommes, cela pourrait ne pas avoir une grande force probante, car on sait que bien des fois ils ont appelé Dieu des êtres qui n'étaient rien moins que

d'essence divine; mais c'est Dieu lui-même qui donne à Jésus-Christ ce nom de *Θεός* et le décore d'un titre égal au sien.

Jésus est plus souvent appelé *υἱός τοῦ Θεοῦ* (IV, 14; VI, 6) ou simplement le Fils *υἱός* (I, 2, 5; V, 8). Tous les hommes à la vérité sont appelés enfants de Dieu, mais cette expression appliquée à Jésus revêt un sens tout spécial et désigne un rapport plus étroit et plus intime que lorsqu'il sert de dénomination aux hommes. Car Jésus est aussi appelé le premier né (*ὁ πρωτότοκος*, I, 6), expression qui ne s'applique pas ici au Christ historique relativement à son incarnation (Luc II, 7), ou à ses rapports avec les autres hommes (Rom. VIII, 29), mais qui doit s'entendre du Verbe préexistant à la création et s'interpréter dans un sens tout métaphysique.

Outre les noms donnés à Christ, ce qui sert encore à accentuer sa nature divine, ce sont ses attributs. Notre auteur les énumère l'un après l'autre et nous les divisons pour notre étude en deux catégories: les uns évangéliques, les autres métaphysiques; ces derniers seuls trouvent ici leur place.

1° Le premier consiste en ce que Jésus-Christ est à Dieu ce que le rayon du soleil est au brillant soleil lui-même. Il est en effet nommé *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* (I, 3), mot dont les nombreuses significations: reflet, rayon, image, *splendor repercussus* n'ont entre elles que d'imperceptibles nuances et désignent toutes l'essence de la nature divine émanée dans le Fils. Mais ce qui accentue plus encore cette participation à la Divinité, c'est cette figure plus énergique *καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*. Jésus est littéralement la marque,

le cachet de l'essence divine : Dieu s'est imprimé dans le Fils[1].

2° C'est à cause de cette nature divine, spécialement dérivée de Dieu, que Jésus est appelé l'héritier de toutes choses (*κληρόνομον πάντων*, I, 2). C'est là son second attribut ; s'il est l'héritier, c'est qu'il est le Fils, et s'il est le Fils, il doit participer à l'essence du Père.

3° Cet héritage c'est le monde (*τοὺς αἰῶνας*, I, 2), et Jésus-Christ y a d'autant plus de titre que c'est par lui-même qu'il a été créé. Dieu ne fait rien que par le Fils ; Dieu est toujours la cause première, le Fils la cause seconde ; Dieu est le fondement et la cause de l'être, le Fils la cause de ce qui est ou de ce qui doit être. Cette doctrine de la création par l'intermédiaire du Fils, se répandit peu à peu et devint bientôt le centre de la doctrine chrétienne. Christ est le Verbe créateur ; Dieu parle et sa parole émise se personnifie en quelque sorte pour accomplir la volonté suprême. C'est là la formule philosophique de cette parole populaire ; Dieu dit : Que la lumière soit et la lumière fut etc. Les auteurs sacrés acceptent peu à peu cette explication, et du temps de saint Paul elle commence à s'acclimater dans les esprits. Pourtant cet apôtre ne nous donne de cette théorie qu'une rapide ébauche (Colos. 1, 15 et suiv.), et elle n'est encore qu'imparfaitement comprise par celui même qui en déposa le premier le germe dans le christianisme. Ce germe se développera peu à peu et deviendra bientôt

[1] Le sens d'hypostase donné à ὑποστασεως, était inconnu à l'époque où écrivait notre auteur ; il ne commença à être employé par la théologie ecclésiastique que dans les discussions du quatrième siècle.

une formule catégoriquement exprimée, sinon encore systématiquement exposée.

C'est le cas de notre auteur. Chez lui rien encore d'arrêté, de fixe, mais ses expressions nous donnent à penser qu'il a cru à la création par le Fils, à la doctrine du Verbe. Ce n'est pas, je le sais, l'avis de quelques commentateurs qui, de ce que jamais dans cette épître on ne rencontre le terme usité en pareil occurrence et si fréquemment employé par saint Jean (λόγος), ont conclu que notre auteur ne connaissait pas cette théorie. Nulle part, en effet, on ne trouve ce terme appliqué à Jésus, car nous n'interprétons pas IV, 12 dans un sens christologique et dans ce λόγος ἐνεργὴς καὶ τομωτερος etc.; nous ne sommes pas assez dénué de sens pour voir une personnification de Jésus. On aurait tort aussi d'appuyer la théorie du Verbe dans notre Épître, sur un autre mot qui s'y rencontre quelquefois (ῥῆμα, I, 3; X, 3), car ce mot qui n'est pas synonyme de λόγος n'a jamais été élevé au rang de terme d'école, et la métaphysique n'en a jamais fait usage. Faut-il conclure de tout cela que la théorie du λόγος est inconnue à l'auteur, et de ce qu'il n'emploie pas le mot, s'ensuit-il qu'il n'exprime pas la chose? Pour lui Jésus est si souvent considéré comme l'agent de Dieu, que la théorie du Verbe ne pouvait qu'être dans sa pensée lorsqu'il disait: δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας (I, 2); δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα (II, 10). Sans doute ce n'est pas encore la théorie dans son plein développement, mais rappelons-nous que les systèmes ne naissent pas ainsi tout formés, ils ne sortent pas subitement des intelligences comme autrefois Minerve de la tête de Jupiter, ils se construisent peu à peu, se développent par

degrés et s'il est vrai que Paul en a donné le premier l'ébauche, en a déposé le germe dans le christianisme, nous pouvons dire que notre auteur a donné à ce germe son premier développement, et a fait de cette théorie une esquisse plus étendue ; esquisse encore imparfaite, mais esquisse toujours[1].

4° De cet attribut de Verbe créateur, il en résulte naturellement un autre: Jésus conserve toutes choses *φέρων τε τὰ πάντα* (I, 3) par la parole de sa puissance, ce qui revient à dire par sa puissante parole ou en renversant les termes par la puissance de sa parole. Si le Verbe a créé, une fois la création accomplie, il ne peut rester indifférent à son œuvre; il veille à ce qu'elle ne se détruise pas, à ce qu'elle ne retombe pas dans le chaos, et par une espèce de création continue il soutient, il conserve ou pour employer l'énergique expression de notre auteur, il porte (*φέρων*) ce qu'il a créé.

Tels sont les attributs du Fils. Considérés attentivement, ce sont les mêmes que lui donnera saint Jean; plus attentivement encore ils sont identiques à ceux que lui avait déjà donnés Philon dans sa philosophie. Nous voudrions nous arrêter un instant sur cette intéressante comparaison; elle nous est rendue facile depuis que M. Nicolas nous a donné de la doctrine de Philon et en particulier de sa théorie du Verbe divin une si claire exposition[2].

[1] Nous n'ignorons pas qu'un ou deux passages (III, 4 et XI, 3) semblent contredire cette théorie, mais c'est une contradiction plutôt de forme que de fond ; tous les attributs de Christ conduisent à notre résultat.

[2] *Doctrines relig. des Juifs dans les deux premiers siècles qui ont précédé Jésus-Christ*, par Michel Nicolas. — Ed. Reuss, *Hist. de la théol. apost.*, t. I, l. I, ch. VIII.

La philosophie alexandrine, parlant d'un être intermédiaire entre Dieu et le monde, le trouve dans le λόγος, et Philon se plaît à appeler ce dernier Dieu second (δεύτερος θεὸς)[1], fils aîné de Dieu (πρεσβύτερος υἱὸς θεοῦ, πρεσβύτατος)[2], premier né de Dieu (πρωτόγονος υἱὸς θεοῦ), image de Dieu (εἰκὼν θεοῦ). Ne sont-ce pas les mêmes noms que lui donne l'auteur de l'épître aux Hébreux (θεὸς, I, 8, 9; υἱὸς τοῦ θεοῦ, IV, 14 etc.; πρωτότοκος, I, 6; ἀπαύγασμα τῆς δόξης, I, 3)?

Mais si le Verbe de Philon et le Fils de l'épître aux Hébreux ont mêmes noms et par conséquent même nature, ils ont aussi mêmes fonctions, et la ressemblance est ici encore plus frappante.

1° Chez Philon le λόγος est le créateur ou du moins l'ordonnateur du monde[3]. Dans l'épître aux Hébreux, Jésus-Christ est l'agent du Père pour la création de toutes choses (I, 2; II, 30).

2° Chez Philon le Verbe est le directeur. C'est la Providence qui, tout en gouvernant l'ensemble, prend soin des moindres détails[4]. Dans l'épître aux Hébreux, Jésus est le conservateur de toutes choses (φέρων τε τὰ πάντα, I, 3). — Viennent ensuite deux fonctions que nous n'avons pas encore vues, parce qu'elles ont trait à l'œuvre de Jésus, mais qui sont aussi communes à Philon et à l'épître aux Hébreux.

En effet, 3° dans Philon le Verbe est le révélateur des choses divines[5]. Dans l'épître aux Hébreux, Jésus est

[1] *Philonis opera*, t. VI, p. 175.

[2] *De migrat. Abrah.*, § 51 etc.

[3] *Leg. alleg.*, I, §§ 8 et 9; III, § 31; *De Cherub.*, § 35; *De Monarch.*, § 5.

[4] *De poster. Caini*, § 32; *Quod Deus*, § 36; *De somnis*, I, § 33.

[5] *De poster. Caini*, § 37; *De Cherub.*, § 9.

considéré comme l'apôtre (ἀπόστολος, III, 1); c'est par lui que Dieu nous a parlé et s'est révélé à nous (ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, I, 2). Enfin, 4° dans Philon le Verbe est l'intercesseur (ἱκετὴς) des hommes auprès de Dieu; sous ce rapport il est le véritable grand prêtre[1], et l'épître aux Hébreux fait aussi de Jésus un ἀρχιερεὺς (III, 1) chargé de plaider les intérêts des hommes auprès de Dieu (V, I). Entre ces deux points de vue trouve des contradictions ou des différences qui voudra; pour ma part, ils me semblent être absolument identiques, et je ne puis m'empêcher de reconnaître que la philosophie qui a inspiré l'un, a exercé sur l'autre une puissante influence.

Mais pour prouver la nature divine de Jésus-Christ, examiner ses attributs n'est pas la seule et unique manière. Les preuves directement tirées des qualités de la personne envisagée en elle-même ne sont pas, quoique les meilleures, les seules qui existent: il en est d'autres que l'on pourrait appeler indirectes et que notre auteur a aussi mises en avant. Après s'être demandé, en effet, ce que Christ vaut par lui-même et d'après sa propre essence, notre auteur cherche encore et trouve effectivement une nouvelle preuve de la divinité dans une comparaison de Jésus avec les anges. Elle a pour but de montrer la supériorité de Jésus sur ces derniers, mais nous en ferons aussi découler la préexistence que l'auteur tient pour sous-entendue.

On sait quel rôle jouent les anges dans l'ancienne Alliance: ils sont les représentants de Dieu, ce sont eux qui apparaissent dans les visions et viennent annoncer

[1] *Quis rerum divin. hæres*, § 42; *De somn.*, I, § 37.

au peuple élu l'expresse volonté du Tout-Puissant; il est clair alors que pour les Juifs et les judéo-chrétiens il faut être Dieu pour les surpasser en dignité.

Or tel est le Fils. On pourrait d'abord insister sur la supériorité que lui donne déjà son nom tout particulier. Il est appelé Fils (*υἱός*), Dieu l'a engendré (*γεγέννηκα, σε ἐγὼ*, I, 5), et ce Dieu lui dit explicitement: je serai ton père et tu seras mon fils (*ibid.*). Quant aux anges dont le nom indique une dignité inférieure, ils sont tout simplement les ministres de la volonté divine (*λειτουργοί*, v. 7); ce sont des esprits (*πνεύματα*, v. 7) ayant mission d'annoncer aux hommes le salut (v. 14). Et si l'on veut tirer argument de ce que les anges sont aussi dans l'ancienne Alliance bien des fois appelés Fils de Dieu, nous répondrons que cette expression a un sens beaucoup plus général, et nous n'en conclurons pas moins que Jésus est appelé Fils de Dieu d'une manière spéciale. Car remarquez que si les anges portent ce nom au même titre, Dieu ne leur aurait pas expressément commandé de se prosterner devant le Fils (*προς κυνησ ατ ωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι Θεοῦ*, I, 6). Ce qui donne encore à ce titre de Fils une signification particulière, c'est que Jésus est appelé *πρώτοτοκος*, le premier né, c'est-à-dire établi le premier de tous, institué tel avant tous les anges.

Mais il est un mot qui, plus que les noms de Jésus, accentue une supériorité sur les anges et nous est une excellente preuve de sa préexistence. L'auteur, parlant de la génération du Fils dans le sein du Père, fait dire à Dieu: « Je t'ai engendré *σήμερον*, aujourd'hui (I, 5). Ici les commentateurs se séparent, diverses opinions sont émises. Les uns font signifier à ce mot l'existence éter-

nelle du Fils dans le sein du père: *σήμερον*, c'est indéterminé, pour Dieu c'est toujours aujourd'hui, puisqu'il est éternel; donc le Fils qu'il a engendré *σήμερον* lui est coéternel. Ainsi pensaient Origène, Athanase, Augustin etc. — D'autres y voient une époque parfaitement déterminée, le jour de l'incarnation, il n'y a dans ce point de vue aucune notion d'éternité, et c'est celui qu'ont adopté Théodoret, Chrysostome et d'autres. — Quelques-uns enfin, rétrécissant encore plus la signification du mot n'y ont vu que le moment où Jésus a été manifeté aux hommes comme Fils de Dieu. S'il nous fallait choisir entre ces trois explications, c'est la première qui aurait notre suffrage; car nous croyons que comme Verbe de Dieu, il dut exister de toute éternité dans le sein du Père; celui-ci dans ses secrets desseins eut dès avant le temps, l'intention de donner son Fils pour Sauveur au monde; ce fut donc une génération secrète et intérieure, inconnue aux hommes, et qui eut lieu, non pas à un moment donné, mais de toute éternité. C'est la préexistence.

Celle-ci nous semble encore confirmée par ce qui est dit de l'introduction du premier né dans le monde (*ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην*, I, 6), ce qui ne s'entend pas de Jésus introduit au milieu des hommes, puisqu'alors loin d'être le premier il ne serait que le dernier venu, et que la fin du verset serait en contradiction flagrante avec ce qui est dit (II, 7) de l'abaissement momentané du Fils au-dessous des anges; ce qui signifie encore moins le second retour du Fils, une nouvelle apparition sur la terre, comme l'ont voulu certains commentateurs, liant à tort *πάλιν* à *εἰσαγαγῃ*, tandis qu'il le fallait lier avec

λέγει; mais ce qui désigne seulement l'introduction du Fils par Dieu dans la terre nouvellement créée. Dieu manifeste le Verbe à la création, il le présente comme son Fils, son représentant le plus immédiat, et si les anges qui remplissaient alors cette *οἰκουμενην* reçoivent l'ordre de se prosterner devant lui, n'est-ce pas que ce fils leur est par là non-seulement supérieur en dignité, mais encore préexistant?

Voilà la nature, la préexistence de Jésus-Christ. De ce nom semblable à celui de Dieu, de ces rapports intimes, de ces magnifiques attributs, de cette supériorité sur les anges, de cette préexistence dans le sein du Père devons-nous conclure à une identité complète des personnes? Si l'essence est la même, s'ensuit-il que Dieu et Christ soient un seul et même être? Nous ne croyons pas que telle soit au fond la pensée de notre auteur. Il y a bien dans son langage l'intention évidente d'insister sur la divinité du Fils; on voit bien que pour lui Jésus est autre chose qu'un homme, même spécialement inspiré de Dieu; c'est un envoyé céleste, participant à la nature divine, c'est, comme il le dit lui-même, un Dieu. Mais quelque élevé que soit le Fils dans la pensée de notre auteur, quelque divin qu'il le fasse, on ne peut s'empêcher après la lecture de son ouvrage de reconnaître en Jésus un être inférieur à Dieu, disons le mot, subordonné à lui. Nous ne nous arrêtons pas pour prouver notre dire, au passage fameux qui servit si bien la doctrine arienne (III, 2); ce n'est pas comme elle et dans le même sens que nous interprétons le *πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν*; nous ne donnerons pas à ce mot *ποιεῖν* la signification littérale de faire, de créer, ce qui nous amènerait à croire que

Jésus a été fait de rien; nous traduisons ce mot par instituer, consacrer, et ce dernier sens nous rapproche beaucoup du subordinatianisme, car tout ce que Dieu institue, lui est inférieur. Cette idée est encore corroborée par cet autre passage où il est dit de Christ et d'Aaron que ni l'un ni l'autre n'ont reçu d'eux-mêmes leur charge, c'est Dieu qui la leur a conférée (V, 4). Si l'on ajoute à cela l'impression générale qui se retire de tous ces passages où Jésus est représenté comme l'envoyé divin, si l'on pense que le rayon du soleil est, sinon moins pur, du moins jamais aussi indépendant que le soleil dont il émane, nous arriverons à cette conclusion que Jésus-Christ, quoique appelé Dieu, Fils de Dieu, quoique doué d'attributs divins, n'en est pas moins subordonné au Père; supérieur à toute la création, aux anges même, il n'en est pas moins en lui-même inférieur au Créateur.

CHAPITRE II.

CHRIST HISTORIQUE.

Jésus ne devait pas rester continuellement dans le sein du Père : il quitta le ciel, descendit sur la terre et, après avoir été le Verbe par excellence, devint aussi l'homme idéal, le Sauveur. Bien que ce fût par un acte de libre volonté que Jésus-Christ se fit homme, c'était aussi la condition nécessaire de l'œuvre que le Père voulait accomplir par lui; c'est ce que notre auteur exprime par ces mots de convenance (ἔπρεπεν αὐτῷ, II, 10), de devoir (ὤφειλεν, II, 17), qui, s'ils ne désignent pas une nécessité absolue, une obligation imposée, donnent au moins à entendre que, pour ar-

river à son but, le salut des hommes, le Verbe dut prendre la voie la plus convenable.

Il est hors de doute, qu'en quittant la droite du Père, Jésus se dépouillait de sa gloire, et qu'en se faisant homme, de supérieur qu'il était aux anges, il leur devenait manifestement inférieur. C'est ce qu'on ne peut s'empêcher de voir dans cette simple phrase : Dieu l'a abaissé (II, 7), non pas, comme certains le prétendent[1], un peu au-dessous de sa dignité antérieure (*βραχύ τι*), mais bien pour un peu de temps, car il est fait allusion ici non pas au degré d'abaissement de Jésus, mais au temps qu'il a passé parmi les hommes et pendant lequel il a pour ainsi dire abdiqué sa supériorité sur les anges. Or pendant cet abaissement, et c'est ce qui le constitue, Jésus a été homme. Cela est affirmé par le nouveau nom que notre auteur lui donne, en lui appliquant une ancienne parole (*ἄνθρωπος υἱός ἀνθρωπου* II, 6). Et ce qui est plus catégorique encore, c'est lorsqu'il est dit que Jésus a participé comme nous à la chair et au sang (*κεκοινώνηκεν σαρκὸς καὶ αἵματος*, II, 14). Sans quitter la nature divine, il a voulu prendre celle de l'homme, et il ne pouvait le mieux faire qu'en devenant semblable à ce dernier, qu'en revêtant ce qui le caractérise, la chair et le sang. C'est là l'incarnation du Verbe.

Comme c'est l'humanité qu'il a mission de sauver, c'est à elle qu'il s'assimile, c'est en entrant dans les rangs des hommes (*τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι*, II, 17) qu'il peut le mieux porter secours (*ἐπιλαμβάνεσθαι*, II, 16). S'il avait dû prêter appui aux anges, sans aucun

[1] De Wette.

doute il aurait emprunté leur nature, mais comme c'est l'humanité, personnifiée ici dans la race d'Abraham, qui a besoin de son secours, c'est au milieu d'elle qu'il vient, c'est sa nature qu'il revêt.

Pour prouver la nature humaine de Christ, nous ne ferons pas argument d'une citation que l'auteur, trompé par un mauvais manuscrit, a faussement traduite. Je veux parler de l'expression *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι*: tu m'as formé un corps (X, 5), ce qui n'est pas du tout le sens du texte hébreu. La vraie traduction serait: tu m'as percé les oreilles, métaphore pour signifier l'acte de rendre quelqu'un attentif; le copiste des Septante ayant pris *σωμα* pour *ωτια*, a donné à la phrase un nouveau sens, qu'à son tour notre auteur a aveuglément accepté, par suite de son emploi exclusif de la version des Septante.

Il est intéressant de se demander jusqu'où va cette participation de Christ à la nature humaine, et là-dessus nous ne trouverons pas notre auteur moins explicite. Il nous dit que Jésus a été semblable aux hommes en toutes choses (*κατὰ πάντα*, II, 17). Quelle étendue donner à ce mot? Faut-il croire que tout ce qui constitue l'homme, non-seulement sa chair et son sang, mais encore ses faiblesses, ses douleurs physiques et ses angoisses morales, ses tentations ou pour mieux dire ses épreuves ont aussi été données à Jésus en partage? Assurément oui, car nous savons qu'il apprit à souffrir (V, 8), nous verrons bientôt comment et jusqu'où, et cela était nécessaire pour qu'il pût secourir ceux qui souffrent (II, 18). Mais faut-il entendre par ce *κατὰ πάντα* que Jésus a absolument tout pris de ce qui constitue l'homme, même ses misères même

ses tentations dans le vrai sens du mot, même son penchant au péché? Assurément non, car pour devenir homme, il n'a pas cessé d'appartenir à la nature divine, et la preuve en est que si, d'un côté, il ressemble aux hommes *κατὰ πάντα*, d'un autre côté, il y a entre eux et lui une différence essentielle, et c'est au péché qu'elle est due. Notre auteur ne la méconnaît pas, puisqu'après avoir catégoriquement affirmé la ressemblance totale, il ne manque pas lui aussi de faire sa restriction, et de dire dans un passage non moins positif, que *Jésus a été éprouvé en toutes choses à l'instar de nous, mais sans péché* (*κατὰ πάντα.... χωρὶς ἁμαρτίας*, IV, 15). Ainsi la nature divine est sauvegardée, elle demeure intacte et pure, même au milieu des misères et des péchés des hommes, car si Jésus est semblable à l'homme, il est avant tout semblable à Dieu, et partant il ne peut être pécheur.

Ce qui montre encore l'humanité de Jésus-Christ, c'est qu'il a lui aussi une généalogie bien connue, on sait quels sont ses ancêtres. « *Il est notoire*, lisons-nous (VII, 14), *que notre Seigneur est issu de Juda.* » Ce passage est bien clair, mais le malheur c'est qu'il est radicalement contredit par un autre. Comment concilier en effet cette descendance terrestre de Jésus avec ce qui est dit de lui, dans une comparaison, quelques versets plus haut (*ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος*, VII, 3)? Il est difficile d'interpréter ce passage d'une manière qui le concilie d'abord avec ce qui vient d'être dit de la descendance de Juda et ensuite avec ce qui est manifestement déclaré par tous nos évangiles, que Jésus a eu tout au moins une mère humaine, sinon un père mortel. Pour trouver une conciliation, il faut admettre que

l'auteur parle de Jésus à deux points de vue différents. Lorsqu'il parle de la descendance de Juda, il a en vue l'existence terrestre, le Christ historique, il prend les choses au point de vue concret, mais lorsqu'il parle d'une absence de père, de mère, de généalogie, à moins d'aller à l'encontre de la croyance la plus intime des chrétiens, il faut penser qu'il envisage ici Christ sous son côté métaphysique, idéal, au delà de la terre, et laissant de côté toute la partie historique. Cela est d'autant plus vrai que l'auteur applique d'abord ces expressions à Melchisédeck, qui, comme nous le verrons bientôt, est le représentant de Christ, et est considéré alors tout à fait en dehors du point de vue de l'histoire.

De tout cela il résulte que Jésus a été homme, qu'il a participé à notre chair et à notre sang, qu'il a été semblable à nous en toutes choses, excepté pour le péché. C'est tout ce que notre auteur dit de la nature humaine du Seigneur. On trouvera cette partie moins féconde, moins richement développée que la précédente; mais nous hâtons de justifier notre auteur en disant d'abord que le Christ historique n'avait probablement pas besoin d'être développé si au long à des lecteurs par trop disposés à n'envisager dans le Messie que le côté humain: ensuite, que l'auteur ne parle ici de la nature humaine, de la chair et du sang que pour amener tout au plus l'œuvre du Sauveur, œuvre que notre auteur développe d'une manière originale et brillante. C'est ce que nous allons examiner.

ŒUVRE DE JÉSUS-CHRIST.

Pour que Jésus-Christ se privât volontairement de sa gloire et consentît à être abaissé pour quelque temps,

il fallait qu'il se fût proposé une œuvre bien magnifique. Il ne voulait rien moins que délivrer les hommes, se montrer leur Sauveur, leur conducteur dans la voie du salut (*ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας*, II, 10). Il voulait amener les hommes à la perfection (*τελειῶσαι*, *ibid.*) et les élever pour ainsi dire à son niveau, après les avoir sanctifiés, puisque *celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés sont d'un même père* (II, 11). Pour préciser un peu plus ce qu'est le salut, de même que l'ancienne Alliance promettait aux observateurs de la loi un repos où le bonheur serait sans mélange (*κατάπαυσις*, III, 11), de même sous la nouvelle économie, Jésus-Christ vient faire luire aux yeux des hommes un jour de paix et de contentement, dans lequel les croyants (*πιστεύοντες*) seront amplement dédommagés de toutes les tribulations de la vie. Ce repos s'appelle aussi *κατάπαυσις*, mais il est encore mieux nommé *σαβατισμος* (IV, 9),

§ 1. *Jésus apôtre.*

Le but de l'œuvre une fois connu, comment Jésus l'a-t-il atteint? Notre auteur fait d'abord consister l'œuvre du salut en ce que Jésus-Christ nous révèle Dieu et nous parle de sa part d'une manière définitive et complète. Aussi l'appelle-t-il apôtre (*ἀπόστολος*, III, 1), et sans donner à ce mot la signification restreinte que lui donnèrent plus tard les chrétiens, il n'en désigne pas moins ici le fait d'être envoyé de Dieu pour annoncer à la terre des choses tout à fait nouvelles, quoique attendues. Les hommes avaient méconnu les anciennes révélations, ils avaient foulé aux pieds les enseignements que la bouche des prophètes leur répétait sans cesse, et comme ces instruments tout humains n'avaient plus

de succès auprès de l'aveugle humanité, Dieu envoie dans le monde un révélateur suprême et divin qui donnera la perfection à tout ce que ses prédécesseurs humains avaient laissé d'imparfait.

Jésus est donc encore ici comparé dans son œuvre et d'une manière générale aux révélateurs de l'ancienne Alliance. Calvin, dans son commentaire, marque très-bien, à notre avis, l'excellence de cette dernière révélation: « Autrefois, dit-il, Dieu parlait à nos pères, maintenant c'est à nous; autrefois, par la bouche des prophètes, maintenant par celle du Fils; autrefois à plusieurs reprises et de différentes manières, maintenant d'une manière définitive et parfaite, ou *comme en la fin des temps*[1]. » Cette comparaison est assez importante pour que nous nous arrêtions un instant à en peser les termes. Et d'abord l'expression par laquelle il est dit que Dieu parle, le mot λαλειν est généralement employé pour désigner les révélations divines. Dieu, pour se faire connaître aux hommes, prend des intermédiaires humains par la bouche desquels il parle. Autrefois (παλαι, I, 1) il avait choisi les prophètes (λαλήσας ἐν τοῖς προφήταις, *ibid.*), ce qui ne signifie nullement que nos pères trouvaient la Révélation de Dieu dans les écrits prophétiques, mais que Dieu répandant son esprit dans ces hommes élus, les faisait parler comme s'il habitait en eux. Et la preuve que notre auteur n'a pas ici en vue les écrits des prophètes, mais leurs personnes, c'est qu'il oppose à ἐν τοῖς προφήταις le mot ἐν υἱῷ, et il ne peut avoir un seul instant songé à désigner par là la révélation écrite du Fils, puisque

[1] Calvin, *Comment.*, t. IV, p. 365.

nous ne possédons rien de sa plume. De même donc que les prophètes avaient annoncé Dieu, de même le Fils le révèle, sublime intermédiaire entre le monde et le Créateur.

Mais ce qui fait plus encore ressortir l'excellence des révélations évangéliques, c'est qu'elles sont définitives, c'est qu'après elles, il n'y a plus rien à dire; elles sont parfaites et ont eu lieu une fois pour toutes, ce qui n'était pas le cas des anciennes, comme on le voit d'après les deux premiers mots de notre épître: *πολυμερῶς καί πολυτρόπως* (I, 1). Ils nous montrent que les anciennes révélations avaient lieu, d'abord d'une manière fragmentaire, c'est-à-dire que chaque prophète ne révélait pas absolument tout ce qu'il y avait à révéler, il n'était chargé d'annoncer qu'une plus ou moins grande partie de la vérité (*πολυμερῶς*), en sorte que l'un complétait l'autre. Et puis, cette révélation fragmentaire n'avait pas lieu à une époque déterminée d'avance et après laquelle tout serait dit; hélas! le peuple laissait toujours de côté ces avertissements prophétiques, en sorte qu'il fallait lui répéter non pas une fois, mais dix fois, mais cent fois ce que Dieu voulait lui annoncer (*πολυτρόπως*). La forme d'une première révélation pouvait n'être pas la même que celle de la seconde, les genres étaient variés. Tantôt c'était une vision merveilleuse, tantôt c'étaient des songes, tantôt des apparitions d'anges, tantôt des hommes annonçant au peuple telle ou telle partie des commandements divins. Avec le Fils c'est tout autre chose: dès qu'il a paru sur la terre, aucune autre révélation n'est possible, il parle et personne ne peut parler mieux que lui. Il annonce la parole d'obéissance (*λόγος ἀκοῆς*, IV,

2), il est l'apôtre de la connaissance (*ἀπόστολος τῆς ὁμολογίας*, III, 1). Et Dieu met le sceau à cette révélation dernière par un témoignage irrécusable, car *il l'appuie par des signes, des prodiges, toutes sortes de miracles et par l'effusion du Saint-Esprit* (II, 4). Cette révélation de Dieu par Christ est tellement parfaite, tellement à nulle autre pareille, que l'objet même de ce message est revêtu de caractères impérissables et surnaturels ; *cette parole est vivante et puissante et plus incisive qu'aucune épée à deux tranchants, elle pénètre jusqu'à diviser l'âme et l'esprit, les jointures et les moelles et scrute les sentiments et les pensées du cœur, et nulle créature n'est cachée devant elle* (IV, 12). Après une révélation si fortement empreinte du sceau de la divinité, on comprend qu'il n'y avait plus rien à dire et que Jésus, comme révélateur, comme apôtre a surpassé tous les anciens prophètes.

Il n'y a pas jusqu'à Moïse, ce premier des prophètes, ce révélateur extraordinaire, qui eut l'avantage de voir Dieu face à face, sur lequel Jésus n'ait encore une supériorité bien marquée. Car si d'un côté il lui ressemble en ce sens qu'ils ont l'un et l'autre été fidèles à celui qui les a institués (*πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸν*, III, 2), on ne peut pas nier que d'un autre côté Christ ne surpasse Moïse par la nature des rapports qu'il entretient avec Dieu. Moïse, en effet, a été dans la maison de l'Éternel comme est un serviteur dans la maison de son maître (*ὡς θεράπων*, III, 5) ; il est soumis à tous les ordres qu'on lui donne et c'est son premier devoir que de les exécuter fidèlement. Mais Christ est plus que serviteur; il est le Fils de la maison, par conséquent il est plus initié aux secrets de son père qui ne lui cache

rien; plus que le serviteur aussi, il a intérêt à ce que sa maison, qu'il gouverne en qualité de Fils, soit bien ordonnée, et que ceux qui la composent vivent par lui en bonne intelligence avec le Père. Sa fidélité est d'autant plus précieuse que, pouvant s'en affranchir, pouvant s'en reposer pour la révélation suprême sur des intermédiaires subordonnés et moins initiés que lui aux secrets desseins de l'Éternel, il vient lui-même annoncer ces choses et rendre publiquement témoignage des promesses qu'il a entendues de la bouche même de son Père.

§ 2. *Jésus sacrificateur.*

Pour réaliser son œuvre, il ne suffit pas à Christ d'être apôtre, il a une autre fonction, celle de sacrificateur: car ces deux mots ἀπόστολος et ἀρχιερεὺς, comme le dit Stengel, représentent parfaitement la double fonction d'un médiateur entre Dieu et les hommes.

Si sur la première partie de l'œuvre du Christ notre auteur insiste peu, et si, pour connaître là-dessus son sentiment, il nous a fallu en quelque sorte disséquer les passages, ici il n'en sera pas de même. L'idée de la sacrificature du Christ est comme le thème de l'épître; c'est à cela que tend toute l'œuvre de Christ qui a besoin, pour être Sauveur et régler nos intérêts avec Dieu d'être grand-prêtre. Ajoutons que c'est l'idée favorite de notre auteur; il se plaît à décrire les attributs des pontifes anciens, il recherche leur vrai caractère, la nature de leurs fonctions, et n'ayant pas de peine à les trouver insuffisants, partant inutiles, il met à leur place le chef de la nouvelle économie qui, revêtu d'une souveraine

sacrificature, est plus capable que tous les anciens prêtres de régler nos intérêts avec Dieu.

Il n'est pas étonnant que notre auteur, doué d'une belle imagination et d'un remarquable talent d'écrivain, se soit laissé entraîner au développement d'une idée si riche et si sympathique à ses lecteurs. Bien lui en a pris, car si son œuvre figure dans le canon des Écritures saintes, si dans les premiers siècles, au milieu de tant de détracteurs, elle rencontra de dévoués partisans, c'est que cette idée du sacerdoce de Christ paraissait et était réellement très-féconde en enseignements pieux, et si, avec M. Reuss, nous en jugeons par l'exemple de Luther, nous verrons que « c'est ce qui a fini par lui concilier le suffrage des théologiens, fort peu disposés d'abord à lui reconnaître le caractère de la canonicité[1]. »

Nous voudrions pouvoir traiter à fond cette partie de l'œuvre de Christ, mais outre la difficulté de la tâche, nous sommes arrêté encore par les bornes restreintes que nous avons voulu donner à ce travail. Il faudrait là-dessus une thèse spéciale; qu'on ne s'étonne donc pas si cette question est ici très-incomplétement traitée. Quoi qu'il en soit, il faudra bien dire quelques mots au moins de ce qui, dans notre épître, est la partie principale de l'œuvre de Christ, pour ne pas dire toute cette œuvre.

Encore ici nous suivrons pas à pas notre auteur, et de même que dans sa comparaison de Christ avec les anciens sacrificateurs, il envisage tour à tour la personne du sacrificateur, les moyens de réaliser l'œuvre

[1] *Hist. de la théologie chrétienne*, l. VI, ch. V.

et les conséquences de cette dernière, de même nous examinerons successivement en Jésus grand-prêtre, la personne, les moyens à l'aide desquels il fait son office et les avantages qui en résultent pour les hommes.

A. *Personne du sacrificateur.*

Avant de voir la comparaison de Jésus-Christ avec les sacrificateurs de l'ancienne Alliance, comparaison destinée à faire ressortir la supériorité du premier, recherchons d'une manière générale ce que devait être le grand-prêtre sous l'ancienne économie.

La tâche nous est facile, car les premiers versets du chap. V énumèrent précisément toutes les qualités du sacrificateur. On peut les réduire à quatre principales:

a) D'abord, comme le grand prêtre doit représenter l'humanité auprès de Dieu, il faut qu'il soit tiré du milieu d'elle, qu'il soit pris parmi les hommes (*ἐξ ἀνθρώπων λεμβανόμενος*, V, 1).

b) De là résulte entre l'humanité et son représentant une communauté de faiblesse, une *συμπαθεια* qui force le sacrificateur à implorer le pardon de Dieu non-seulement pour le peuple (*περὶ τοῦ λαοῦ*, V, 3), mais aussi pour lui-même (*οὕτως καὶ περὶ ἑαυτοῦ*, V, 3); c'est aussi bien pour ses propres péchés que pour ceux des autres qu'il implore le pardon divin (*προφέρειν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν*, v. 3).

c) Tout ce qu'il fait, c'est pour le bien des hommes (*ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται*, V, 1), pour ce qui concerne leurs rapports avec Dieu (*τὰ πρὸς τὸν θεὸν*, v. 1); mais comme en s'approchant de Dieu il lui faut donner une preuve de la soumission du peuple, les sacrifices de ce dernier, accomplis par l'intermédiaire du grand-

prêtre, sont destinés à fournir ce témoignage (*ἵνα προσφέρῃ δῶρα καί θυσίας*, V, 1).

d) Enfin pour que ce sacrifice ait un résultat salutaire, pour que le grand-prêtre ait quelque chance de réussir dans son intercession, il faut que celle-ci soit avant tout approuvée de Dieu. Le grand-prêtre ne doit pas s'instituer tel lui-même, il ne doit pas de sa propre autorité se concéder cet insigne honneur (*οὐχ αὐτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμὴν*, V, 4). C'est Dieu qui doit l'établir, le consacrer; on n'est grand-prêtre que lorsqu'on est appelé par Dieu (*ὁ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ*, V, 5)[1].

Voilà ce qu'était le grand-prêtre, voilà aussi ce qu'est Jésus-Christ. Il est d'abord institué de Dieu qui, après lui avoir dit : « Tu es mon Fils (V, 5), » le proclame aussi grand-prêtre (*σὺ εἰς ἱερεύς*, V, 6). Il est aussi pris parmi les hommes, puisqu'il s'est fait semblable à eux, qu'il a pris part à leur faiblesse (IV, 15). Il s'approche de Dieu pour le bien de l'humanité, il opère enfin une réconciliation par l'immense sacrifice qu'il offre à l'Éternel (V, 7). A côté de ces qualités que Jésus-Christ a en commun avec les grands-prêtres anciens, il en est d'autres qui conviennent à lui seul, et elles sont assez capitales pour faire ressortir d'un côté l'excellence de la nouvelle sacrificature, et de l'autre l'inutilité, l'insuffisance de l'ancienne. — En effet, si Jésus, pris, comme Aaron, parmi les hommes, a participé comme lui aux misères de la vie, cette participation n'est pas absolue

[1] Toutes ces qualités, notre auteur, à son tour, les a trouvées dans le ch. XXXIX de l'Exode, où est racontée la consécration d'Aaron, qui a fourni de type au tableau tracé (V, 1-5).

pour Jésus qui, si, comme les autres hommes (*καθ' ὁμοιότητα*), il a été tenté en toutes choses (*πεπειρα μένον κατὰ πάντα*), diffère d'eux en ce point qu'il n'a pas connu le péché (*χωρὶς ἁμαρτιας*, IV, 15). — Cela constitue une nouvelle différence, que si l'ancien grand-prêtre, tout en intercédant pour les péchés du peuple, avait aussi besoin d'intercéder pour les siens, Jésus-Christ n'a aucun sacrifice à offrir pour lui-même. — Enfin si, comme Aaron encore (*κατάπερ καὶ Ἀαρών*, V, 4), Jésus est institué grand-prêtre par Dieu lui-même, il y a entre les deux consécrations cette importante différence que pour celle d'Aaron il a suffi de la parole, d'une simple promesse pour la sceller, tandis que pour celle de Christ, qui doit être revêtue d'un caractère plus indélébile et plus divin, il n'a fallu rien moins qu'un serment solennel (VI, 7; VII, 20, 22).

Le nouveau sacerdoce surpasse donc l'ancien, et Jésus-Christ est sacrificateur par excellence. On croit que la comparaison va cesser ici et que notre épître n'a plus de parallèle à tracer; on se trompe, car si Jésus n'est plus sacrificateur selon l'ordre d'Aaron ou des lévites, il est grand-prêtre selon un ordre exceptionnel, dont notre auteur trouve le représentant dans un mystérieux personnage de l'ancienne Alliance, le roi Melchisédeck. Quel est ce sacerdoce d'un nouvel ordre et pour ainsi jusqu'ici inconnu? Pourquoi a-t-il été institué? En quoi surpasse-t-il l'ancien? Autant de questions aussi intéressantes que difficiles à étudier, mais qu'il nous faut pourtant passer en revue.

Le récit de la Genèse XIV, 18-20, n'est inconnu à personne. Abraham vient de remporter une victoire éclatante sur les rois étrangers, et, pendant qu'il re-

gagne la terre où il avait planté ses tentes, plusieurs rois viennent à sa rencontre ; l'un d'eux est mentionné tout particulièrement. Deux actions signalent sa venue au devant d'Abraham : il le bénit, puis il perçoit la dîme de son butin. C'est la première fois qu'il est parlé de Melchisédeck, qui est, d'après ce récit, sacrificateur et roi, mais il est à croire que notre auteur n'aurait pas déduit de cette simple assertion le type de la sacrificature de Christ, si un autre ne lui en eût déjà donné l'idée. En effet, le Ps. CX, 4 mentionne encore Melchisédeck, mais avec cette qualification de plus, qu'il est le type d'une nouvelle sacrificature, et que celui qui doit venir, le Sauveur, sera, en même temps que roi, grand-prêtre de la même façon.

Quant à notre auteur, après avoir prouvé que Christ surpasse les anciens sacrificateurs, il n'est pas fâché de rencontrer dans l'ancienne Alliance un type de cette souveraine sacrificature. A la suite de la Genèse qui fait Melchisédeck sacrificateur et roi, et d'un psaume déclarant par avance que « *le Sauveur sera prêtre à toujours selon l'ordre de Melchisédeck*, » il n'hésite pas à marcher sur ce terrain pour affirmer cette proposition et pour l'appuyer encore sur de nouvelles preuves.

Analysant d'abord le récit de la Genèse et faisant du nom même de Melchisédeck une exégèse minutieuse, il montre que, par son nom, pouvant signifier à la fois roi de justice (*βασιλεὺς δικαιοσύνης*) et roi de paix (*βασιλεὺς εἰρήνης*, VII, 3), par son titre de grand-prêtre du Dieu suprême (chose qui, selon Bleek, était assez commune dans l'antiquité de voir le trône et l'autel appartenir au même personnage), par tout cela Melchisédeck représente le Messie, roi de paix et grand-

prêtre de la nouvelle Alliance. Ce qui donne à Melchisédeck une destinée supérieure et ce qui lui vaut la gloire de se voir assimilé le Fils de Dieu, c'est qu'il est *sans père, sans mère, on n'a de lui aucune généalogie, il n'a eu ni commencement de jour ni fin de vie* (VII et suiv.). Curieuse assertion qui a donné bien du mal aux commentateurs ! On pourrait l'expliquer d'une manière toute naturelle et toute simple : c'est que les livres saints étant sur ce personnage avares de détails historiques, il est à croire que son père et sa mère étaient ou inconnus ou bien de basse extraction, mais les autres attributs rendent cette explication insoutenable. — On pourrait croire encore que dans ces termes ἀπάτωρ etc., il n'est question que d'une généalogie sacerdotale ; Melchisédeck n'a eu ni père ni ancêtres sacrificateurs, et quand on dit qu'il est sans commencement de jours ni fin de vie, on entend par là que sa sacrificature n'a ni commencement ni fin. — On l'expliquera encore comme Bleek, qui prétend que ce personnage a été surnaturellement et d'une façon soudaine introduit dans le monde ; mais alors il n'en a pas moins eu sur cette terre un commencement de vie, et l'explication n'est pas absolument fondée. — D'autres enfin, s'appuyant sur ce fait que Jésus-Christ apparut un jour à Abraham, pensent que Christ et Melchisédeck ne sont qu'un même individu, ayant paru corporellement à deux reprises différentes. Cette explication a sa valeur, mais dès qu'on y réfléchit, elle tombe. Comment ces attributs pourraient-ils s'appliquer au même personnage apparu deux fois ? Je veux admettre que dans Christ-Melchisédeck les termes ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος trouvent leur application, cela sera-t-il vrai de Christ-

Messie, dont on connaît la généalogie humaine et qui, au dire des évangélistes, est parfaitement né de femme. Donc Christ et Melchisédeck sont deux personnages distincts.

Quelle sera notre explication et sur quelles raisons nous fonderons-nous pour appliquer aux deux également des attributs si exceptionnels ? Melchisédeck est tout simplement la figure typique de Jésus-Christ, et notre auteur, dans ce passage, les envisage l'un et l'autre dans leur état idéal et tout à fait en dehors du point de vue de l'histoire. La Genèse pour lui est autre chose qu'un récit historique, c'est un dogme, c'est ce qui le fait s'élever à une conception métaphysique de Melchisédeck. Dans les mystérieux desseins de l'Éternel, il existe une suprême sacrificature, instituée pour Christ, et pour que, par sa nouveauté, elle ne surprenne pas les hommes, un roi de l'ancienne Alliance sera métaphysiquement considéré comme le premier grand-prêtre de cette sacrificature, seule digne du Fils de Dieu. « Ce personnage isolé, introduit au milieu de circonstances exceptionnelles, devait, comme le dit M. Reuss [1], avertir le lecteur intelligent qu'il ne s'agit pas ici d'un homme, mais de ce Fils dont les attributs doivent et peuvent être reconnus d'avance dans ce portrait typique.»

Il ne faut voir en Melchisédeck que le type de Jésus-Christ, et comme les faits historiques ne sont destinés ici qu'à rendre plus sensibles les idées métaphysiques, il faut toujours aller au fond des choses ou plutôt s'élever au-dessus des faits sensibles et ne plus voir en

[1] *Revue de théologie* avril-juin 1860, p. 227.

Melchisédeck le personnage seulement humain dont parle la Genèse, qui vécut du temps d'Abraham, à une certaine période de l'histoire. Il nous faut, pénétrant dans les secrets desseins de Dieu, voir dans ce personnage le représentant idéal du Sauveur et dans ce but participant en quelque sorte aux attributs qui devaient théologiquement distinguer le Fils de Dieu; car remarquons une chose qui prouve encore combien nous devons laisser de côté l'histoire, c'est que si Melchisédeck représente Christ sur la terre ce n'est pas que ce dernier lui a été fait semblable, c'est au contraire le premier dont le portrait a été tracée sur le modèle du Verbe, et c'est ce que notre auteur confirme en disant que Melchisédeck lui a été fait semblable (*ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ*, VII, 3).

D'après ce qui précède nous croyons pouvoir conclure que la comparaison de Christ et de Melchisédeck n'est qu'une ingénieuse étude de typologie, et si l'on n'admet pas cette explication, jamais «on ne pourra défendre l'auteur contre le reproche de s'être permis un jeu d'esprit aussi puéril que capricieux[1].» Or la matière était trop sérieuse pour qu'un écrivain sacré trouvât en elle un sujet d'amusement.

Et maintenant, qu'est-ce qui constitue la supériorité de la sacrificature de Melchisédeck et partant de Christ sur celle de l'ancienne économie? C'est d'abord que cette dernière était fondée sur une règle toute charnelle (*ἐντολῆς σαρκίνης*, VII, 16) et par conséquent sujette à la mort, à une solution de continuité, tandis que la nouvelle dure à toujours (*εἰς τὸν αἰῶνα*,

[1] Reuss, *Hist. de la théologie chrétienne*, l. VI, ch. V.

17) en vertu de son caractère de vie impérissable (*κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου*, v. 16). — Cette supériorité consiste encore en ce que les sacrifices, au lieu de se renouveler comme anciennement plusieurs fois et jour par jour (*καθ' ἡμέραν*, V, 27), parce qu'ils ne pouvaient d'un seul coup purifier le peuple, se résument dans le sacrifice unique de Christ qui s'accomplit une fois pour toutes, en vertu de son immédiate et complète efficacité (*ἐφάπαξ*, VII, 27). — Enfin un troisième point qui élève le nouveau sacrificateur au-dessus de l'ancien, c'est que ce dernier, pris parmi les hommes et par conséquent imparfait et pécheur, avait à prier aussi pour ses propres péchés, tandis que le nouveau, venu aussi parmi les hommes, mais issu de Dieu, se sépare en ceci des pécheurs (*κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν*, VII, 26) qu'il n'a aucune accointance avec le péché et qu'il n'a par conséquent nul besoin pour lui-même d'un pareil sacrifice.

Cette supériorité du nouveau sacerdoce a commencé avec Melchisédeck qui, dans un temps où les Lévites n'existaient pas encore, se montre cependant supérieur à eux en se plaçant bien au-dessus d'Abraham, leur père, dans les flancs duquel ils existaient virtuellement lors du récit de la Genèse (VII, 10). Nous avons déjà dit ce qui constitue la supériorité de Melchisédeck sur Abraham; c'est d'abord le fait qu'il reçut du patriarche vainqueur la dîme du butin et ensuite la bénédiction sollennelle qu'il lui donna; or celui qui bénit et reçoit la dime est supérieur à celui qui la paie et reçoit la bénédiction. Cette supériorité se renouvelle avec Jésus-Christ en ce qu'il abolit les anciens rites et les sacrifices répétés; or pour abolir, il faut avoir une certaine

puissance, il faut être doué d'une vertu divine. Cela nous amène à parler de l'excellence des fonctions sacerdotales de Christ.

B. *Fonctions du nouveau sacrificateur.*

Généralement appelé médiateur (*μεσιτης*, VIII, 6; IX, 15; XII, 24), Jésus-Christ a pour mission d'intercéder en faveur des hommes. Ceux-ci ont transgressé la loi divine, ils se sont éloignés de Dieu, il leur faut être réconciliés avec lui pour rentrer dans le vrai repos ; c'est Jésus-Christ qui opère cette réconciliation et proclame par ses paroles, par ses actes, par sa vie, cette nouvelle et sublime alliance. Mais si nous voulons mieux savoir par quoi le Sauveur apaise Dieu envers les hommes et délivre ceux-ci de l'esclavage du péché, nous aurons cette réponse bien catégorique : c'est par le sang que les hommes purifiés sont réconciliés avec leur Dieu. A plusieurs reprises, notre auteur dit que Jésus-Christ a souffert et que ces souffrances ont pour but miséricordieux de donner le salut aux hommes (*διὰ παθημάτων τελειῶσαι*, II, 10; V, 8, 9). Du reste, il ne fallait rien moins que la mort de Christ pour acquérir aux hommes le salut ; le péché était si profondément ancré dans l'humanité, le cœur de l'homme était si étroitement lié par les chaînes du mal, que pour leur purification et leur salut Dieu jugea nécessaire d'envoyer son Fils sur la terre. Ce dernier se fit homme, passa par toutes les épreuves, en définitive souffrit la mort, ou comme le dit notre auteur dans un mot qui respire tout l'amour divin, goûta la mort (*γεύσηται θανάτου*, II, 9).

Mais allons plus loin, et puisqu'il est nécessaire que Christ meure pour le salut des hommes, demandons-

nous en quoi consiste l'efficacité de cette mort. Jésus étant sacrificateur, tout ce qu'il offrira à l'Éternel, pour la grande réconciliation, sera nécessairement appelé sacrifice (θυσία, προσφορὰ, X, 10-14), et comme il surpasse les anciens grands-prêtres, son sacrifice devra être plus complet que le leur (VII, 27; IX, 12; X, 10). Aussi offre-t-il à Dieu sa propre personne, il se dévoue lui-même, il se sacrifie sur l'autel, en sorte qu'il est à la fois et sacrificateur et victime; c'est ce complet abandon de soi-même qui donne à cette mort une nouvelle et plus puissante efficacité.

Pressons un peu plus notre texte et nous verrons que la mort de Christ y est envisagée à plusieurs points de vue. Notre auteur, qui semble si bien connaître tout ce qui touche à l'ancienne Alliance, serait, je crois, bien embarrassé pour nous dire dans quelle catégorie de sacrifices il place la mort de Jésus. Est-ce une offrande de propitiation, ou bien un sacrifice expiatoire, ou encore faut-il y voir l'idée de la substitution? Rien n'est précisé sur ce point dans notre épître.

Pourtant on ne peut s'empêcher de voir dans certaines expressions l'idée d'un sacrifice expiatoire, et la théologie ecclésiastique n'a pas manqué d'édifier sur ces passages la théorie de la satisfaction vicaire. Au fait, il faut le dire, les termes sont précis et désignent nettement l'expiation, ce semble. Jésus, cette victime pure et sans tache (ἄμωμον, IX, 14), comme l'exigeait le nouveau sacrifice à l'instar de l'ancien, doit nous purifier par son sang, sans l'effusion duquel il est dit un peu plus bas qu'il n'y a point de pardon (καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις, IX, 22). Cette idée que la mort a été subie pour effacer nos anciennes

transgressions (IX, 15) semble bien confirmer la théorie de l'expiation.

Tout cela nous convaincrait sans doute, si tout à côté et comme intercalée entre deux, nous ne trouvions une nouvelle manière d'envisager la mort du Seigneur. Notre auteur a une prédilection marquée pour le mot *alliance* (διαθήκη), et il y voit ce que tout œil doit y voir, une union entre Dieu et l'homme; mais ici (IX, 17) il y voit de plus l'idée de certaines promesses de la part de Dieu, dont l'homme doit recueillir l'héritage. Le mot signifie donc ici *Testament*. Or tout testament n'a de valeur qu'après la mort du testateur, l'héritier ne peut entrer en possession de ce qui lui revient qu'après la mort de celui qui l'a fait son légataire; la mort est l'acte qui donne au testament force de loi. Ce qui a lieu dans les affaires de la vie, notre auteur le voit se passer aussi dans ce qui regarde notre héritage spirituel. Dieu nous fait les héritiers de ses promesses, et pour que sa parole, son testament soient valides, il faut que son représentant Jésus passe par la mort. Cette mort est alors envisagée comme un sceau apposé à une signature, c'est le *laissez passer* du passeport, c'est elle qui, une fois accomplie et par le seul fait qu'elle a eu lieu, met en nos mains notre héritage. On le voit, la mort n'est ici que la condition du salut et non la cause efficiente, comme le voudrait la théorie expiatoire, en faisant résider le salut dans le sang lui-même. Maintenant, qu'il y ait du sang répandu, c'est chose inévitable, n'y en a-t-il pas dans toute mort? Et ceci nous pousse à donner une suite logique au raisonnement coupé de l'apôtre, car on pourrait s'étonner avec raison de le voir dans le même chapitre, peut-

être dans le même verset, parler à des points de vue si divers.

Partant de cette idée que la mort est le sceau du salut, notre auteur se rappelle que tout pacte, toute alliance entre Dieu et les hommes était inaugurée par une aspersion de sang. Ainsi fit Moïse quand il transmit au peuple les promesses de l'Éternel (IX, 19). C'était la signature apposée au contrat. Si donc il ajoute ensuite que nous aussi nous sommes aspergés par le sang de Jésus (IX, 21), s'il va même jusqu'à dire que *sans effusion de sang il n'y a pas de pardon*, c'est qu'il ne perd pas de vue son idée de sceau mis à la promesse et qu'il envisage comme tel, le sang de Jésus-Christ. L'idée de promesse lui suggère celle de Testament; ce dernier mot lui rappelle ce qui se passe dans le cours ordinaire des choses, où la mort seule rend le testament valable, et, comme la pente de l'analogie est glissante, c'est la mort de Jésus qui valide le testament spirituel. L'idée de mort lui rappelle aussitôt le sacrifice sanglant que Jésus offre à Dieu dans l'intérêt des pécheurs, et comme tout cela était voulu de Dieu par avance il était naturel qu'il liât d'une manière générale l'effusion du sang avec l'idée du pardon et qu'il fit en quelque sorte de celle-là la condition *sine qua non* de celui-ci.

Voilà ce qui nous paraît rendre raison de ces deux points de vue, si différents qu'ils choquent placés bout à bout et qui accuseraient notre auteur d'inintelligence, ou tout au moins de peu de solidité logique, si on ne leur trouvait une conciliation; celle que nous venons d'esquisser a, nous osons le croire, sa raison d'être, et elle nous semble d'ailleurs confirmée par plusieurs autres preuves.

D'après ce qui a lieu dans les sacrifices anciens, où le sang des taureaux et des boucs était censé purifier les péchés du peuple, le sang du Christ opère aussi une purification; mais au lieu d'être charnelle, elle a trait à nos souillures spirituelles et aux œuvres mortes de notre conscience (IX, 14). Il y a là une comparaison et une supériorité en faveur du dernier sacrifice institué pour l'intérieur seulement. Mais cela nous indique aussi à quelle catégorie de sacrifices nous devons rattacher celui de Jésus. L'œuvre de ce dernier dans le fait de sa mort est une purification (*καθαρισμὸς*, I, 3). Le mot le plus souvent employé pour en désigner le résultat est *καθαρίζειν* (IX, 22), et si parfois il est question de péchés effacés, lavés, jamais la phrase ne laisse entendre que Jésus a, dans son sacrifice, pris sur lui nos péchés ou subi à notre place le châtiment de nos fautes; on ne peut donner aux expressions de notre auteur que la signification d'enlever, d'ôter (*ἀνενεγκεῖν*, IX, 28; *ἀναφέρειν ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας*, IX, 26, 28). De plus la préposition *ὑπερ* qu'on peut à la rigueur chez Paul interpréter dans le sens de la substitution (2 Cor. V, 14, 15), ne comporte jamais ce sens dans notre épître où on doit toujours la traduire par: *en faveur de*, *in commodum;* ce qui le prouve c'est qu'elle n'est qu'une fois suivie d'un adjectif désignant la personne (II, 9, *ὑπὲρ παντὸς*); partout ailleurs elle est accompagnée d'un nom de choses (*ἁμαρτιῶν*, III, 1, 3; VII, 27; IX, 7 etc.) et à moins de supposer que Jésus souffre à la place des péchés, il faut logiquement conclure que c'est à cause des fautes du peuple, et en faveur des pécheurs qu'il se dévoue à la mort.

C'est là ce que nous avons été amené à croire sur la

nature du sacrifice de Jésus-Christ. On le voit, comparé dans notre épître à ceux de l'ancienne Alliance en général, il est particulièrement assimilé à ceux qu'on nommait sacrifices de propitiation ou de purification. Cette manière d'envisager la mort de Christ n'est pas, il est vrai, conforme à celle que s'en faisaient les anciens législateurs, et les théologiens n'ont pas compris, je crois, la vraie pensée de notre auteur, quand ils ont étayé sur certains de ses développements la théorie ecclésiastique de la satisfaction vicaire.

Nous sommes encore plus confirmé dans notre dire par les arguments directs que nous fournit notre épître. Après avoir dit en effet que les sacrifices anciens sont abrogés pour faire place au nouveau, notre auteur, à l'aide de plusieurs citations, où son exégèse se trouve quelquefois en défaut (X, 5) par suite de sa confiance aveugle en la version des Septante, notre auteur décrit la vraie nature du sacrifice chrétien et nous en montre le caractère tout spirituel.

L'Éternel n'agrée plus les holocaustes, et le sang des boucs et des génisses ne suffit plus pour le réconcilier avec l'humanité. Cela vient de ce que celle-ci, malgré tout, conserve son amour pour le péché et n'en continue pas moins à violer la loi divine; alors le sacrifice qui, sous la nouvelle Alliance, est offert à l'Éternel dans la personne du Christ, ne semble avoir d'efficace que si la volonté de Dieu est accomplie et son commandement respecté. Jésus a surtout été fidèle à ce dernier point. (*ὁλοκαυτώματα περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας, ἰδοὺ ἥκω τοῦ ποιῆσαι, ὁ Θεὸς, τὸ θέλημά σου*, X, 7), et quant aux pécheurs, s'ils veulent participer aux résultats bienfaisants de ce sacrifice, il leur faut plus

qu'une adhésion extérieure, leur cœur doit être tout à fait changé ; c'est ce qui résulte d'une parole empruntée à Jérémie (XXXI, 31-34) et qui assigne pour condition au pardon divin la connaissance de Dieu (*γνῶθι τὸν κύριον*, VIII, 12) et par conséquent la pratique de ses commandements et l'adhésion du cœur. Alors l'Éternel fera grâce pour les iniquités et ne se souviendra plus des fautes.

Cette citation, reproduite encore X, 16, 17, prouve que pour notre auteur la purification parfaite accomplie par Jésus regarde uniquement l'intérieur, et que le sacrifice inauguré par lui n'a de valeur pour l'homme qu'autant que celui-ci sacrifie sa volonté mauvaise et l'abdique devant celle du souverain Dieu. En effet, pour qu'un sacrifice ait une réelle efficacité, il faut qu'il y ait, pour ainsi dire, assimilation de la victime et du sacrificateur. Je m'explique. Autrefois l'homme, immolant des animaux, n'avait rien de commun avec ces offrandes et par conséquent son cœur pouvait n'être pas changé, quand bien même sa main plongeât dans le sang des victimes ou que son corps en fût aspergé. Avec Jésus-Crist, c'est tout autre chose. Il est devenu homme, c'est une partie intégrante de l'humanité, ce n'est donc plus un animal passif qui est sur l'autel, c'est quelque chose de l'homme lui-même, c'est un de ses membres qu'il sacrifie dans la personne du Seigneur, et de même que ce dernier, pour rendre efficace son sacrifice, abdiqua sa volonté devant celle de son père, de même l'homme, s'il veut avoir part à cette efficacité, doit en face du sacrifice de Jésus sacrifier aussi sa volonté mauvaise pour laisser place dans son cœur à celle de Dieu. Si à la place des souillures du

monde il met dans son cœur les lois divines (X, 16); ainsi s'expliquera cette assertion de notre auteur, que semble contredire une autre (IX, 22) qui n'en est que le corollaire inévitable et le complément logique : *là où il y a pardon, plus de sacrifices* (X, 18).

C. Résultats de l'œuvre de Jésus-Christ.

Il est temps de mentionner les conséquences de l'œuvre de Jésus-Christ et de montrer les bienfaits qui en rejaillissent sur l'homme.

D'une manière générale et relativement au péché comme fait, c'est l'enlèvement, l'extraction de ce dernier du cœur de l'homme (*ἀναφέρειν τὰς ἁμαρτίας*, IX, 28), et relativement au péché comme force, comme puissance c'est son anéantissement, sa déchéance (*ἀθέτησις ἁμαρτίας*, *ibid.* 26). L'auteur a donc raison d'appeler cette œuvre de Jésus-Christ une rédemption éternelle (*αἰωνία λύτρωσις*, IX, 12) ou encore un salut qui dure toujours (*σωτερία αἰώνιος*, V, 9; VII, 25). De plus, comme l'homme était auparavant soumis à la crainte de la mort dont le redoutable prince le tenait sous sa domination, le sacrifice de Jésus le délivre de cette puissance tyrannique (II, 14), et désormais la crainte de la mort ne doit plus avoir accès dans le cœur de l'homme (15).

D'une manière particulière et relativement à l'homme lui-même, voici quelles sont les conséquences du sacrifice de Jésus. Il y en a quatre et elles ont chacune assez d'importance pour que nous les examinions en détail[1].

[1] Dans cette partie de notre étude nous avons été beaucoup aidé par la dernière partie du traité de Tholuck sur le sacrifice de Jésus-Christ; ce traité se trouve à la fin de son commentaire sur l'épître aux Hébreux.

1° Le premier effet de la mort de Jésus-Christ, nous l'avons déjà indiqué dans le cours de notre analyse, c'est la *purification* (I, 3). Jésus est venu pour purifier l'homme de ses péchés (καθαριεῖ, IX, 14; καθαρισμὸν ποιεῖ, I, 3; καθαρίζει, X, 2). La loi ne pouvant agir qu'imparfaitement, le sang des animaux ne donnant qu'une purification partielle (IX, 13) et n'effaçant que les souillures de la chair, Jésus vient donner à l'homme une purification plus complète en ce qu'il s'attaque avant tout à l'intérieur et qu'il dépouille la conscience des œuvres mortes (IX, 14). Il y a sans doute même dans cette purification nouvelle quelque chose d'objectif à l'homme, puisqu'il s'agit avant tout d'effacer les péchés passés et de nous soustraire à l'influence du péché comme puissance; mais il y a aussi quelque chose d'intérieur et de subjectif, en tant qu'il faut préparer le terrain pour la purification à venir, comme l'indique très-bien du reste une phrase que notre auteur donne pour but à cette purification (εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι, IX, 14).

2° En effet, le nouveau résultat de l'œuvre de Christ c'est que l'homme est sanctifié (ἁγιαζόμενος, II, 11), car c'est la sanctification que l'on doit voir dans ce terme souvent employé (II, 11; IX, 13; X, 10, 14, 29; XIII, 12). Étymologiquement, le mot ἁγιάζειν signifie déclarer saint, rendre saint. Il y a sans doute ici plus que dans les autres termes une teinte accentuée d'action objective; il semble bien que l'homme soit rendu saint sans avoir fait de son côté le moindre effort pour le devenir; mais éloignant autant que possible tout jugement absolu, nous croyons que dans ce terme et l'action qu'il désigne il y a une large part réservée à l'homme. Ce-

lui-ci est en effet sanctifié non-seulement au regard de Dieu qui, dans son infinie miséricorde, veut bien le tenir pour tel, mais encore au regard de lui-même, puisque à côté du sentiment que l'homme a d'avoir été sanctifié par le sacrifice de Jésus, il lui faut faire régner dans son cœur l'attachement inébranlable au chef et au consommateur de la foi (XII, 2) et un sincère amour pour la volonté divine.

3° La purification et la sanctification une fois obtenues, Jésus-Christ a terminé son œuvre sur la terre en ce sens qu'il a rendu les hommes parfaits, qu'il les a conduits jusqu'à la perfection (*τελείωσις*). Le mot qui désigne ce troisième résultat de l'œuvre de Jésus, *τελειουν*, est très-souvent employé dans notre épître, où il s'applique tantôt au Sauveur lui-même (II, 10; VII, 18) pour signifier le fait qu'il est arrivé à l'accomplissement de sa tâche, à la réalisation complète de son office, et qu'il pénètre dans la vie céleste (X, 40; XII, 2, 23), tantôt à l'homme pour indiquer la perfection à laquelle l'a amené Jésus-Christ. Celui-ci, en effet, étant parfait lui-même (*τελειωτής*) et servant pour ainsi dire de conducteur et de chef à l'homme (*ἀρχηγὸς*), doit aussi donner à ce dernier la perfection que ne pouvait lui concéder la loi. On donne à ce fait et au mot qui l'exprime plusieurs sens légèrement différents, et rentrant tous l'un dans l'autre: il signifie ou rendre quelqu'un tel qu'il doit être (II, 10), ou le rendre et le déclarer pur (VII, 19), ou l'affranchir de ses péchés (VII, 28). L'ancienne loi ne pouvant amener l'homme à ce but (*οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος*, VII, 19; X, 1), Jésus y a mieux réussi (*τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς*, X, 14). Nous pourrions examiner plus au long cette *τελείωσις*,

acquise à l'homme par le moyen de Jésus, et voir ce qu'il y a en elle d'objectif et de subjectif. Nous dirons seulement que, telle devant être la condition définitive de l'homme qu'il doit entrer en communion de vie avec Dieu, faire sa volonté, être attentif à ses commandements, cette perfection doit surtout se rapporter à l'état moral des pécheurs et consister principalement dans la plus ou moins complète union de leur volonté avec celle du Tout-Puissant.

4° Enfin, pour couronner l'œuvre, après que l'homme a été purifié, sanctifié, amené à la perfection, il lui reste un dernier pas à faire, et c'est encore Jésus qui l'aide à le franchir; il le fait approcher de Dieu (*ἐγγίζειν, προσέρχεσθαι τῷ θεῷ*, IV, 16; VII, 19, 25; X, 1, 22; XI, 6; XII, 18, 22). L'homme une fois rétabli dans sa primitive innocence, purifié de ses souillures, rendu saint ou tenu pour tel grâce au pardon divin, rien ne s'interposera plus entre le Dieu d'amour et l'humanité échappée à la condamnation; l'union s'accomplit, Dieu ne cache plus sa face et l'homme peut la contempler sans crainte. Dans tous les passages où se rencontre cette idée, l'auteur mêle souvent l'accès objectif avec la communion intérieure, en sorte qu'il est un peu difficile de dire auquel des deux sens il s'attache de préférence. Nous croyons cependant que, poussé par son amour de la comparaison, il emploie ici une forme matérielle et sensible pour désigner un acte spirituel et intérieur; lorsqu'il parle de s'approcher de Dieu, on voit sans peine l'analogie avec ce qui avait lieu autrefois où Dieu était censé se tenir dans le sanctuaire et être invisiblement présent au milieu de son peuple; en sorte que si sous la nouvelle Alliance on fait encore emploi

de cette image, si on représente le chrétien comme ayant accès au sanctuaire céleste, il est évident qu'on doit s'attacher à l'idée spirituelle, celle d'une communion intime de l'âme avec son Dieu.

Résumons en deux mots notre impression sur l'œuvre de Jésus-Christ, d'après notre épître. Elle s'est présentée à nous comme toute objective à l'homme. Le Sauveur accomplit sa tâche, il fait la volonté de Dieu, à celui-ci maintenant de répandre sur l'humanité les bienfaits qu'il en voudra déduire. « C'est là, comme le dit M. Reuss[1], une rédemption opérée par un acte extérieur, objectif, sacerdotal, qui se passe absolument en dehors de l'individu qui doit en profiter. Elle s'opère bien dans son intérêt (*ὑπὲρ*, *in commodum*, II, 9; V, 1; VI, 20; VII, 25; IX, 24; XIII, 17), mais il n'est pas dit qu'il se l'approprie par une participation immédiate ou active qui modifierait sa nature même. » Ne soyons pourtant pas absolu. Il y a quelques figures familières à l'auteur qui semblent bien laisser à l'homme une part dans l'œuvre de son salut. Ainsi, lorsqu'il nous représente Jésus comme le conducteur, le guide (*ἀρχηγὸς*), celui qui passe devant, ne veut-il pas entendre par là que l'homme doit le suivre et que s'il ne marche pas après lui, il ne peut avoir part aux bienfaits de la rédemption? Ainsi encore, lorsqu'il parle à ses lecteurs d'un stade à parcourir, d'une éducation à faire (X, 32, 36; XII, 1, 7 etc., V, 9), éducation représentée sous la figure d'un combat, d'une course où ils auront à lutter et à se préserver des chutes sans nombre auxquelles on s'y trouve exposé. Mais toutes ces expressions sont rares,

[1] *Hist. de la théologie chrétienne*, t. II, p. 554.

tous ces appels à l'activité humaine sont clairsemés, et il n'en demeure pas moins certain que pour notre auteur l'œuvre de Christ est plus extérieure qu'intérieure. Cette œuvre est si bien dans sa pensée en partie objective à l'homme, que nous allons voir Christ, notre précurseur au sanctuaire (πρόδρομος, VI, 20), accomplir là-haut, dans le ciel, par conséquent en dehors de la participation humaine, la plus efficace partie de sa tâche. Mais ceci se rapporte au Christ glorifié, que nous allons examiner en dernier lieu.

CHAPITRE III.

CHRIST GLORIFIÉ.

Cette idée de la glorification de Christ est, avec celle de la sacrificature, bien chère à notre auteur. Sans doute, dans tout travail sur la personne de Jésus-Christ, il faut nécessairement étudier son état de gloire. Après avoir examiné le Christ tel qu'il était au commencement dans le sein du Père, recherché quelle a été dans le temps son œuvre parmi les hommes, comme il n'est au milieu de ces derniers qu'en passage et dans la simple condition d'un voyageur qui n'a que peu de temps à consacrer à ses hôtes, il faut, si l'on veut le bien connaître, le suivre aussi dans son nouveau séjour, rechercher ce qu'il doit être dans l'éternité, au sein de la gloire céleste. Alors on a un Christ complet.

Cette étude nécessaire en général, l'est en particulier dans le système christologique de notre auteur. Pour lui, s'il n'y avait pas de glorification, le reste serait dénué de sens, incomplet, et son système aurait alors l'aspect d'un de ces édifices à moitié terminés, splendides

par la base, mais incomplets au sommet. Cela est d'autant plus nécessaire que tout ce qu'il a dit de Christ se rapportant à sa personne ou à son œuvre, ne trouve sa pleine réalisation, n'a une efficacité parfaite que dans le fait de la glorification.

Celle-ci, telle que la conçoit notre auteur, doit être envisagée relativement à deux ordres de faits.

Relativement d'abord à l'œuvre de Christ, la glorification était nécessaire. Cette œuvre ne pouvait se terminer ici-bas, la mort y avait bien mis un sceau indestructible, mais cette mort même n'a de valeur qu'en tant qu'elle n'est pas un événement ordinaire et qu'elle n'est pas suivie comme celle des autres hommes d'un repos éternel. Si telle avait été la mort du Sauveur, elle aurait non-seulement passé inaperçue aux yeux des hommes, qui par conséquent n'auraient pu profiter de ses bienfaits, mais encore quant à l'œuvre même, elle aurait été sans valeur théologique. Il n'était pas naturel que Christ après avoir commencé sa vie autrement et d'une manière plus extraordinaire que les autres hommes, la finît absolument comme eux; une si magnifique entrée dans la vie exigeait une sortie non moins glorieuse.

Il le fallait par cette autre raison que le sacrifice n'était pas achevé, et pour que la rédemption fût éternelle, que Jésus fût grand-prêtre à jamais, il devait aller terminer son œuvre dans le sein même de gloire, à la droite de la majestée divine (I, 3). L'auteur ayant commencé par comparer Jésus aux sacrificateurs de l'ancienne Alliance devait suivre sa comparaison jusqu'au bout. Il nous l'avait montré plus apte que tout autre à s'approcher de Dieu pour la purification des péchés du

peuple et de même que le sacrificateur juif offrait à Dieu des victimes, de même Jésus-Christ en avait offert une plus parfaite et plus immaculée, puisqu'il s'était sacrifié lui-même (ἑαυτὸν). Tout étant ainsi disposé, (τούτων δὲ κατεσκευασμένων, IX, 6), de même encore que le sacrificateur entrait alors dans le Saint des saints et pénétrait jusqu'au sanctuaire pour accomplir son œuvre, de même pour compléter la sienne faut-il que Jésus-Christ pénètre avec son sang dans un lieu trois fois saint. Il s'est par sa mort approché du sanctuaire où il doit offrir son sang à Dieu pour la purification des péchés (IX, 14); il lui reste maintenant à soulever le voile et à entrer (VI, 20).

Seulement, comme tout ce que fait Jésus-Christ est supérieur à tout ce qu'accomplit l'ancien grand-prêtre, de plus comme tout ce qui avait lieu sous l'ancienne Alliance n'est que la représentation terrestre, l'image matérielle de ce qui doit se passer sous la nouvelle où tout est spirituel et céleste, il est évident que le nouveau tabernacle, le sanctuaire où va pénétrer Jésus, ne sera plus, comme celui de Moïse, fait de main d'hommes (σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, IX, 11) et composé d'éléments matériels. C'est le Seigneur lui-même et non l'homme qui aura mis la main à sa constauction (ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος καὶ οὐκ ἄνθρωπος, VIII, 2), et comme Dieu ne peut rien faire que de céleste, le sanctuaire où pénétrera Jésus sera le ciel même (ἐν ὑψηλοῖς, I, 3), les lieux très-hauts où l'Éternel a fixé son séjour.

Une fois le voile soulevé, après que Jésus-Christ a traversé les cieux (διεληλυθότα τοὺς οὐρανους, IV, 14) et que son sang répandu lui a donné droit à l'entrée du sanctuaire (διὰ τοῦ αἵματος, IX, 13), alors il con-

tinue son œuvre, il y met la dernière main, il la rend parfaite.

Ce qu'il fait dans ce nouveau séjour, n'est pas difficile à connaître, notre auteur nous l'expose d'une manière bien claire[1]. Il accomplit là son ministère de réconciliation, et de même que pendant son séjour au milieu des hommes son sang a été répandu sur eux pour la purification de leur conscience, de même faut-il qu'il asperge aussi de son sang précieux le nouveau sanctuaire, comme le fut autrefois par les soins de Moïse le sanctuaire du peuple élu (IX, 19). Jésus-Christ offre son sang pour rendre le juge propice (ἱλάσκεσθαι, II, 17), il veut réconcilier Dieu et les hommes, il veut qu'entre les deux parties soit conclue une alliance éternelle et il intercède en notre faveur[2]; pour faire agréer son intercession il offre son sang à Dieu. Ce sang a une vertu efficace, il parle mieux qu'autrefois celui d'Abel (XII, 24). Notre auteur entend sans doute par là que si le sang d'Abel criait vengeance contre le sang du meurtrier Caïn; le sang de Christ, loin d'attirer sur les hommes la colère divine, la détourne de leur tête et leur vaut le pardon et la grâce. L'œuvre de Christ est alors complète, car Dieu touché par ce sacrifice, accompli dans le ciel une fois pour toutes (IX, 12), accorde aux hommes la rémission de leurs péchés et peut pleinement dire : *Je ne me souviens plus de leurs iniquités* (VIII, 12).

La glorification est en second lieu relative à Christ lui-même. Notre auteur considère cette gloire, cette

[1] Calvin, *Comment.*, t. IV, p. 445, sur le ch. VIII, v. 4.
[2] Calvin, *Comment.*, t. IV, p. 462, sur le ch. IX, v. 24.

élévation à la droite du Père (I, 3) comme une juste compensation, comme la récompense de ses souffrances terrestres. Jésus-Christ avait été, pour le salut des hommes, dépouillé de sa gloire, il s'était abaissé (II, 7); n'était-il pas juste que, son œuvre terminée, Dieu le récompensât en le couronnant d'honneurs (*τιμῇ ἐστεφάνωσας*, II, 7, 9)? Il avait quitté la droite de la Majesté divine, il était naturel qu'il y retournât (*ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης*, VIII, 1); il était descendu sur la terre, c'était bien le moins qu'il retournât au ciel, sa vraie patrie (*ἐν ὑψηλοῖς*, I, 3).

Il ne répugne pas à notre auteur de dire que Jésus a mérité par sa vie toute cette gloire, et dans un passage bien catégorique où il est dit que Jésus apprit à souffrir et à être obéissant au Père (V, 8), il donne clairement à entendre que le Sauveur ayant accepté sans murmure, sans résistance ce dur apprentissage de la douleur, des larmes, de l'opprobre et de la mort, Dieu lui en a tenu compte en le récompensant, en l'admettant à sa droite. C'est presque un dû, puisque Jésus s'était volontairement soumis à la volonté de Dieu, et elle lui revenait à bon droit cette récompense que Dieu lui avait promise pour marquer sa supériorité sur les anges : *Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que j'aie mis tes ennemis comme marchepied sous tes pieds* (I, 13).

Outre ces termes (*τιμῇ ἐστεφάνωσας*, II, 7; *δοξῃ*, 9; *ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου ἐκάθισεν* (VIII, 1); *ἐν ὑψηλοῶς*, I, 3; *διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς*, IV, 14 etc.) dont notre auteur fait un fréquent usage pour désigner le retour de Christ dans sa gloire, il en est un autre tout aussi fréquemment employé; c'est un terme que nous avons déjà vu appliqué à l'homme; et il nous reste à voir

comme l'auteur l'applique aussi à Jésus. C'est le mot τελειοῦν (II, 10; V, 9; VII, 28). Il ne signifie pas seulement l'acte par lequel Jésus-Christ arrive à l'accomplissement de son œuvre rédemptrice, ou bien le perfectionnement moral élevé à son plus haut degré; il désigne encore, appliqué à Jésus, la possession complète, la jouissance du monde à venir, la participation au royaume de Dieu[1]. C'est la glorification qui suit la souffrance, c'est l'état parfait de Jésus-Christ, c'est-à-dire son état normal; ce sera Jésus-Christ élevé au-dessus de la terre et remis en possession de tout ce qu'il avait quitté; c'est le Fils de l'homme, non plus couronné d'épines, mais de gloire et d'honneur (II, 7, 9), et participant non plus aux misères de l'humanité, mais aux splendeurs de la majesté divine (I, 3).

Deux mots encore avant de finir. Bien que nous n'ayons pas eu pour but de comparer le système christologique de notre auteur avec celui de l'apôtre Paul, nous ne pouvons nous empêcher de remarquer dans ce qui touche à la glorification, sinon une différence radicale sur le fond de la chose, tout au moins l'emploi de termes divers. Sans doute, la glorification, telle que nous venons de la décrire, ce retour de Christ dans le ciel, ne peut être pris pour autre chose que pour la résurrection chez l'apôtre Paul. Chez l'un comme chez l'autre, c'est l'entrée de Christ dans le séjour de gloire; c'est la condition, la garantie de notre état futur, car si Paul a pu exprimer cette idée que *si Christ est ressuscité, nous ressusciterons avec lui* (2 Cor. IV, 14),

[1] Reuss, *Comment. sur l'ep. aux Hébreux*, *Revue de théologie*, avril-juin 1860, p. 206.

notre auteur a écrit aussi cette phrase qui a le même sens : *Jésus est entré dans le sanctuaire ; il y est entré comme précurseur* (VI, 19, 20). Mais si l'un et l'autre entendent la chose de la même manière, ils l'expriment différemment. Et ceci s'applique moins à Paul qu'à notre auteur; car le premier parle quelquefois de Christ assis à la droite du Père (*ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ*, Rom. VIII, 34; Éph. I, 20 ; Col. III, 1), et il emploie même un terme bien familier à notre auteur, celui de *καθίζειν* (Éph. II, 6) ; mais notre auteur ne parle jamais de ce qui forme le fond, l'essence du système de Paul, le fait même de la résurrection. Tandis que Paul s'attache à la décrire, à affirmer qu'elle a réellement eu lieu, tandis que c'est pour lui, outre une garantie de notre résurrection, la preuve la plus irréfragable de la divinité de Jésus-Christ, l'auteur de l'épître aux Hébreux ne rappelle jamais cette victoire de Jésus-Christ sur la mort, et appuie la divinité du Sauveur sur d'autres preuves que celle-là. La glorification peut avoir à ses yeux les mêmes conséquences, mais il ne mentionne jamais la sortie du tombeau et le passage de la mort à la vie, du séjour sur la terre à la glorieuse entrée dans le ciel. Je me trompe ; une fois il est parlé de Jésus-Christ ressuscité des morts (*ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν*, XIII, 20), mais c'est si rapide, c'est une phrase si indirecte et qui glisse tellement inaperçue qu'il faut lire attentivement l'épître pour la découvrir ; le scalpel de l'exégèse est seulement capable de la remarquer. D'ailleurs, cela prouve tout au plus que notre auteur a connu le fait de la résurrection ; il n'en demeure pas moins certain qu'il ne s'en sert pas pour édifier son système, et que

partout ailleurs, dans la chaîne de ses raisonnements, il n'y fait jamais appel. Il devait lui sembler que l'exaltation, la glorification du Fils était beaucoup plus propre à faire ressortir sa divinité et l'accomplissement de son œuvre qu'il continue et termine dans le ciel. La résurrection ne l'aurait peut-être pas si logiquement conduit à parler de cette œuvre céleste, et c'est pour cette raison qu'il ne s'en est pas servi.

CONCLUSIONS ET THÈSES.

Quelques thèses rapidement formulées peuvent servir de conclusion à notre travail.

I. Jésus-Christ est d'essence divine, mais non identique au Père.

II. La théorie du λόγος se trouve dans l'épître aux Hébreux; c'est la philosophie alexandrine de Philon qui l'a inspirée à l'auteur.

III. Jésus-Christ, vrai homme, se fait, pour accomplir son œuvre, prêtre et victime.

IV. Prêtre : Melchisédeck est le type de Jésus-Christ et non un personnage réellement historique.

V. Victime : La mort de Christ, envisagée comme sacrifice, n'emporte ici avec elle aucune idée de substitution ou d'expiation, comme l'a voulu croire la théologie ecclésiastique.

VI. La glorification est d'abord le complément nécessaire de l'œuvre de Jésus-Christ, et ensuite la récompense de son parfait dévouement.

VII. Les critères internes sont tout à fait défavorables à Paul pour la composition de cette épître.

VIII. C'est l'œuvre d'un Alexandrin, vraisemblablement d'Apollos.

Vu par le président,
REUSS.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 8 novembre 1861.
Le Recteur, DELCASSO.